

CUESTIÓN MIGRATORIA Y DESCUBRIMIENTO DEL OTRO

MIGRATORY QUESTION AND DISCOVERY OF THE OTHER

JESÚS IGNACIO MARTÍNEZ GARCÍA
Universidad de Cantabria

Fecha de recepción: 20-7-17

Fecha de aceptación: 16-1-18

Resumen: *El pensamiento actual ha desarrollado una gran sensibilidad hacia la diferencia. La alteridad se ha convertido en un asunto central. Ya no se puede partir del yo: la prioridad corresponde al otro, concebido incluso como extranjero. Es preciso hacer la experiencia del otro y la exigencia de hospitalidad adquiere una relevancia sin precedentes. La intersubjetividad es un planteamiento insuficiente para abordar los problemas de sociedades gobernadas por sistemas que procesan diferencias y caracterizadas por una creciente generación de alteridad. Todo ello conecta con las urgencias de la cuestión migratoria, que exige cambios profundos en los modos de pensar y actuar.*

Abstract: *Current thought has developed a strong sense of difference. Alterity has become a capital issue. We can not start from the self. The priority belongs to the other, conceived as a foreign person. It is necessary to do the experience of the difference. The demand for hospitality acquires an outstanding significance. Intersubjectivity is an unsatisfactory approach to deal with the problems of societies governed by systems that process differences, characterized by increased production of alterity. This connects with the pressing urgencies of the migratory question, which demands deep changes in the way of thinking and acting.*

Palabras clave: otro, extranjero, alteridad, diferencia, hospitalidad

Keywords: other, foreigner, alterity, difference, hospitality

1. DE LA SEMEJANZA A LA DIFERENCIA

Abordar la crisis migratoria es un formidable reto moral, político, jurídico, económico, cultural y también filosófico. El inmigrante es un desafío

cognitivo que pone a prueba nuestro modo de pensar y ver el mundo. Exige superar barreras mentales. Implica, entre otras cosas, replantear el problema del *otro*. ¿Quién es ese otro que llama a la puerta y exige una respuesta?

Hay que tener en cuenta un dato significativo, característico de nuestro tiempo. Hasta ahora se daba por supuesto que el otro es básicamente *como yo*. Es *otro yo*. Se ponía en práctica un pensamiento *analógico* que resalta la igualdad de todos los hombres. ¿Cómo no sentirme obligado hacia ese otro que es mi *semejante*?

Esta es la perspectiva que subyace a la fraternidad, tanto cristiana (todos somos hijos de Dios) como revolucionaria (prolongación del principio de igualdad), y a la solidaridad moderna. Las diferencias se ponen entre paréntesis o se relativizan. Es natural tender puentes hacia lo semejante. La simpatía es una vibración de equivalencias. Es más lo que nos une que lo que nos separa. La condición humana nos abarca a todos por igual¹. Si rechazamos al otro comprometemos nuestra propia humanidad.

Se apela a un fondo *común*, a un fundamento *esencial*, a una *naturaleza* humana. El principio de hospitalidad, que tan cautelosamente formulaba Kant, era un asunto entre iguales. Y por eso, en nombre de una misma dignidad y una idea de humanidad, no se planteaba como un sentimiento contingente (filantropía) sino como un derecho².

Un componente del pensamiento de la semejanza es la “identificación”. Identificarse es ponerse en el lugar del otro. No es una equiparación sino un desplazamiento: el esfuerzo (al menos imaginativo) de salir de uno mismo. No es un ejercicio de igualación sino de aproximación: salir de la propia posición e ir al encuentro del otro.

En la acción humanitaria ponerse en lugar del otro es el primer paso para ayudarnos los unos a los otros. Es preciso averiguar cómo es el otro y qué necesita. Pero hay una dádiva que da para acallararlo, para que no incomode. No es un modo de aproximación sino de mantenerlo alejado y neutralizarlo.

¹ Hay también abismos de la semejanza. Recordemos el apóstrofe de C. BAUDELAIRE, *Las flores del mal*, edic. bilingüe de A. Verjat y L. Martínez de Merlo, Cátedra, Madrid, 2008: “– Hypocrite lecteur, – mon semblable, – mon frère!” (“Au lecteur”, p. 78).

² Cfr. I. KANT, *Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico*, trad. de J. Muñoz, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, p. 95. Pero los sentimientos siguen siendo importantes y en *La Metafísica de las Costumbres*, trad. de A. Cortina y J. Conill, Tecnos, Madrid, 1989, presenta la *sympathia moralis* como un deber de humanidad (cfr. pp. 327 y ss.). La *hospitalidad* kantiana concede al extranjero un *derecho de visita*, pero no de residencia. Se le puede expulsar, salvo que esto sea su perdición.

La práctica del imperativo categórico de Kant requiere ponerse en el lugar del otro con una operación de la imaginación³. Imaginándose otro, cualquier otro, es posible remontarse hasta la dimensión de lo universal, que ya no aparece como constatación de semejanzas ni común denominador del género humano sino como un nivel superior que engloba las diferencias.

Pero no lo puede lograr el sujeto aislado, desde sí mismo, pues tenderá a universalizar sus propios puntos de vista. Necesitamos pasar de lo subjetivo a lo intersubjetivo, de lo abstracto a lo concreto, para hacer realmente la experiencia del otro. Así se puede aspirar a una perspectiva del *nosotros* que no es la de un yo amplificado. Hay que practicar “la intercambiabilidad universal de las perspectivas”⁴. Para poder decir nosotros no basta con hacer conjeturas: hay que pasar del singular al plural.

En el pensamiento contemporáneo se ha dado un giro sorprendente: no se acentúa la semejanza sino la diferencia. Se parte de la *alteridad*, incluso de una alteridad radical, como si estuviéramos rodeados de extraños. El mismo sujeto experimenta la alteridad constitutiva de su identidad⁵. Descubrimos que “el extranjero está en nosotros”⁶. Somos una articulación de diferencias. Todo se vuelve más difícil. El compromiso con el otro exige atravesar diferencias⁷.

³ Cfr. el “como si” de la segunda formulación del imperativo categórico en Id., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de J. Mardomingo, Ariel, Barcelona, 1996, p. 173.

⁴ J. HABERMAS, *Aclaraciones a la ética del discurso*, trad. de J. Mardomingo, Trotta, Madrid, 2000, p. 162.

⁵ Para P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, trad. de A. Neira, Siglo XXI, Madrid, 1996, la *alteridad* es “constitutiva” de la *ipseidad* (p. XIV) pues “no se añade desde el exterior a la ipseidad, como para prevenir su derivación solipsista, sino que pertenece al tenor de sentido y a la constitución ontológica de la ipseidad” (p. 352).

⁶ J. KRISTEVA, *Extranjeros para nosotros mismos*, trad. de X. Gispert, Plaza y Janés, Barcelona, 1991, p. 233. Es preciso “reconocer nuestra inquietante extranjería”, pues “el extraño está en mí, por lo que todos somos extranjeros”. Y “si yo soy extranjero, no existen los extranjeros” (p. 233).

⁷ S. ŽIŽEK, *La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror*, trad. de D. Alou, Anagrama, Barcelona, 2016, advierte que “la mayor parte de los refugiados *no* son ‘personas como nosotros’ (no porque sean extranjeros, sino porque *nosotros* mismos no somos ‘personas como nosotros’)” (p. 95). Nuestro “deber ético” de ayudarles no puede basarse en una “empatía humanitaria” que resultaría insuficiente, de modo que “la universalidad humanista que está condenada al fracaso es la universalidad de semejantes que se reconocen a sí mismos en los demás, es decir, que ‘saben’ que independientemente de nuestras preferencias políticas y religiosas somos todos iguales y compartimos los mismos miedos y pasiones” (p. 88).

Una de las razones que explican este giro es la necesidad de evitar el universalismo homogeneizador a que tiende el planteamiento clásico. Nuestro mundo tan relacionado y diversificado requiere un pensamiento radicalmente pluralista, abierto a la diferencia. La sociedad moderna se caracteriza por “una constante producción de otredad”⁸. La igualdad ya no puede ser uniformidad sino un esquema “sensible a la diferencia”⁹. Lo *analógico* cede el paso a lo *dialógico*. No puede haber *reductio ad unum* sino gestión de la multiplicidad. La *unitas multiplex* es una exigencia de la actual complejidad¹⁰.

La igualdad se convierte en conjunción de modos de complementariedad. El reconocimiento de la diversidad se vuelve crucial. La potencia del reconocimiento (y ésta fue una novedad de Hegel frente a Kant) activa la dialéctica de la diferencia. No es proclamación de similitudes ni igualación sino reconocimiento de lo otro y generación de alteridad. La dialéctica es “un *pasar a otro*”, en el que “algo deviene otro y lo otro en general deviene otro”. Lo *otro* “deviene lo otro de lo otro”¹¹.

El pensamiento de la semejanza es estático, constatativo, *reiterativo*; el pensamiento de la diferencia es dinámico, productivo, *innovador*. No trabaja con sustancias sino con procesos. No tiende a la identidad (entendida como la preservación de rasgos distintivos) pues está abierto a transformaciones (desencadena cambios para todos)¹². La diferencia deja de concebir-

⁸ N. LUHMANN, *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*, trad. de C. Fortea, Paidós, Barcelona, 1997, p. 17.

⁹ Así J. HABERMAS, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, trad. de J. C. Velasco y G. Vilar, Paidós, Barcelona, 1999, frente a un “universalismo despiadadamente asimilador y unificador”, defiende un “universalismo altamente sensible a la diferencia” que “abarca a la persona del otro o de los otros en su alteridad” (p. 23). Frente a la uniformidad, inclusión “no significa aquí incorporación en lo propio y exclusión de lo ajeno” sino que “los límites de la comunidad están abiertos para todos, y, precisamente también para aquellos que son extraños para los otros y quieren continuar siendo extraños” (p. 24).

¹⁰ Cfr. E. MORIN, *Introducción al pensamiento complejo*, trad. de M. Pakman, Gedisa, Barcelona, 1994, p. 34. N. LUHMANN, *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, trad. de S. Pappé y B. Erker, Anthropos, Barcelona, 1998, constata que en la *unitas multiplex* “la diferencia confiere unidad a lo diferente” pues reúne lo que “es diferente, pero no indiferente” (p. 42).

¹¹ G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. Para uso de sus clases*, trad. de R. Valls, Alianza, Madrid, 1997, §§ 84 y 95, pp. 186 y 197. En Id., *Ciencia de la lógica*, vol. I, trad. de F. Duque, Abada Editores, Madrid, 2011, trata también del “ser otro en y para sí; no lo otro de algo” (p. 242).

¹² P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, cit., pp. XII y ss., distingue la “identidad-*idem* o *mismidad* (que se opone a lo diferente, a lo cambiante o variable) de la identidad-*ipse* o *ipseidad* (que implica alteridad).

se como obstáculo y se convierte en palanca de dinámicas. Necesita ser un pensamiento más potente: no se activa *a pesar de* las diferencias, sino *por medio de* las diferencias. Las relaciones se establecen entre diferencias: se trata de procesar diferencias. Esto exige plantear las actualidades como potencialidades, abriendo una dimensión de futuro. Es un pensamiento inventivo, que frente a lo dado insiste en lo construido, frente a lo redundante busca lo sorprendente.

En el pensamiento de la semejanza el acento se pone en un *nosotros* situado frente a los otros. Es asimétrico: los otros tendrían que parecerse cada vez más a nosotros, hasta confundirse con nosotros. La integración es *asimilación*. Nosotros quedamos a salvo. Pero el pensamiento de la diferencia, en su trabajo con la alteridad, exige entrar en un proceso recíproco de “alteración”.

2. LA EXPERIENCIA DEL OTRO

Husserl tuvo la audacia de abordar la “experiencia del otro”¹³. El yo está implicado con los “otros” en la constitución de un mundo “intersubjetivo”, que nos abarca a “*todos nosotros*”¹⁴. Hay un avance decisivo en el concepto de subjetividad. Frente al primado del *ego* trascendental kantiano se planteaba la relación con el *tú*¹⁵. Que ahora se hable del *otro* es prometedor.

Sin embargo Husserl se sigue orientando por el yo y tiende a acentuar la similitud con el otro, por más que su aproximación esté cargada de matices y prevenciones. El “paso hasta el ‘otro’”, el pensamiento en “el modo ‘otro’”, se ejerce desde el yo y será una derivación del yo. El otro tiene que hacerse patente en mí. Será “otro yo” y el acento se pone en el yo: “*Alter* quiere decir *alter ego*, y el *ego* implicado soy yo mismo”¹⁶.

¹³ E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas. Introducción a la fenomenología*, trad. de J. Gaos y M. García Baró, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1985, p. 171.

¹⁴ Id., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. de J. Gaos, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993, p. 68.

¹⁵ Así para M. BUBER, *Yo y Tú*, trad. de C. Díaz, Caparrós, Madrid, 1993, “no existe ningún Yo en sí” sino en tanto que miembro de una dualidad en intercambio recíproco (p. 10). Apunta H. – G. GADAMER, *El giro hermenéutico*, trad. de A. Parada, Cátedra, Madrid, 1998, que resulta significativo que “tampoco se hable como Fichte del ‘no yo’, que suena como una resistencia, como una limitación frente a la que hay que imponerse o de la que hay que hacerse dueño sea como sea” (p. 20).

¹⁶ E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, cit., pp. 171, 182 y 173.

Se accede al otro mediante un “traspaso de sentido”. El otro recibe su sentido desde el mío. Sin embargo Husserl se pregunta si esta captación puede ser realmente “transparente” y logra despejar la opacidad del otro. Al realizar una “transferencia analogizante” se proyectan parecidos, en una aproximación “asemejadora”. Pero habría que ver hasta qué punto puede mostrarse así algo “realmente nuevo”, la novedad del otro. Se provoca una “asimilación”, una “igualación de sentido”, al menos “en tanto que no aparezcan incompatibilidades”, en tanto que no haya datos que “anulen esa transferencia en una conciencia de ‘diferente’”. El otro muestra un yo que “no soy yo mismo”, pero no obstante aparecerá como una “modificación” de mi yo¹⁷.

¿Cómo alcanzar “lo que del otro es inaccesible”? Habría que evitar la dinámica proyectiva que se contenta con duplicaciones del yo, que interfieren en el acceso al otro. Hay que descubrir un yo “ajeno” y “extraño”, que no es pensable como análogo. Necesitaríamos una “especie de accesibilidad” paradójica “de lo que es inaccesible”¹⁸.

Husserl no disimula las tensiones que atraviesan su propuesta, que desemboca en paradojas llamativas: “El ‘otro’ remite, por su sentido constituido, a mí mismo; el otro es reflejo de mí mismo, y, sin embargo, no es propiamente reflejo: es un análogo de mí mismo y, de nuevo, no es, sin embargo, un análogo en el sentido habitual”¹⁹.

El yo es el protagonista, que ejerce y se reafirma como tal, pero se inquieta por lo que del otro le desafía y se le escapa. El otro *constituido* por el yo muestra un déficit de alteridad. Prima la proyección asimiladora sobre el *contraste*²⁰. Por eso, más allá de Husserl, necesitamos reconocer al otro un *poder constituyente*. Estamos todavía lejos de imaginar hasta qué punto se in-

¹⁷ Ibidem, pp. 177, 174, 183, 176 y 178.

¹⁸ Ibidem, pp. 177 y 178.

¹⁹ Ibidem, p. 154. Propone algo tan chocante como una “intersubjetividad monadológica” (p. 147) e inmediatamente tiene que salir al paso de la objeción de solipsismo (p. 149). Recurrir al concepto de Leibniz y plantear una *comunidad de mónadas* (cfr. p. 185) no puede llevar a una solución satisfactoria del problema de la intersubjetividad.

²⁰ Pero no se puede reprochar a Husserl que neutralice la alteridad al hacer del otro un *alter ego*. Lo ha señalado J. DERRIDA, “Violencia y metafísica: Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas”, en Id., *La escritura y la diferencia*, trad. de P. Peñalver, Anthropos, Barcelona, 1989, al precisar que “Husserl se muestra cuidadoso en respetar en su significación la alteridad del otro” pues se esfuerza por “describir cómo el otro *en tanto que otro*, en su alteridad irreductible, se me presenta a mí” (p. 165). Y su alteridad irreductible no podría ser captada “si no es a partir de un cierto aparecer del otro como otro a un ego” (p. 166).

vertirá la perspectiva. El yo quedará sacudido por el otro y finalmente se definirá como otro.

Frente al yo que se proyecta está *el yo que se abre*. En esta dirección apunta la hermenéutica de Gadamer. Es preciso abrirse a la alteridad, al otro que llega en forma de pregunta. ¿Quién es ese otro que nos interroga?

Precisamente “la comprensión comienza allí donde algo nos interpela”. Ahora no se trata de algo sino de alguien: de la comprensión del otro, de la más difícil. El otro llega como pregunta y toda pregunta “supone introducir una cierta ruptura en el ser de lo preguntado”. El inmigrante y el refugiado no sólo nos preguntan *a nosotros* sino que *preguntan por nosotros*. Quedamos sacudidos, atrapados en la perspectiva abierta por la pregunta y heridos por ella. Nos convertimos en un “ser quebrantado”²¹.

Habrà que hacer “*la experiencia del tú*”, y realizarla efectivamente. Constantemente “tiene que ser adquirida” y “a nadie le puede ser ahorrada”. No es sólo una experiencia intelectual. No basta con percibir al otro e imaginarlo: hay que tratarlo. El otro se da *a través de* la experiencia, en “un hacer” que es también “un padecer, un comprender, un acontecer”. Se asume un riesgo pues hay que “estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí”²².

El concepto de experiencia se ha trivializado. En el experimento que busca la confirmación en los hechos sólo es el último trámite. Pero la experiencia en sentido fuerte es iniciadora. Implica entregarse a lo desconocido y abrirse a la novedad. Es *experiencia de lo inesperado*.

Padecemos entonces la “negatividad de la experiencia”, con “un particular sentido productivo” en la medida en que desconcierta, enseña lo que no habíamos visto y da lo que no buscábamos. Puede ser “dolorosa y desagradable”. Hace que “se defrauden muchas expectativas” y “sólo se adquiere a través de decepciones”²³.

La experiencia rompe prejuicios. Las ideas preconcebidas obstruyen nuestra percepción del otro y predisponen al rechazo. Pero el prejuicio, entendido como juicio previo, se convierte en condición de la comprensión²⁴. El entendimiento con el otro no se produce en un vacío libre de prejuicios: se abre camino remontándose trabajosamente *a través de* ellos.

²¹ H. – G. GADAMER, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, trad. de A. Agud Aparicio y R. de Agapito, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1984, pp. 369 y 439.

²² Ibidem, pp. 434, 432, 557 y 438.

²³ Ibidem, pp. 429 y 432.

²⁴ Cfr. ibidem, pp. 337 y ss.

El interlocutor no es como habíamos esperado. Experimentamos “la alteridad del otro”. La experiencia “se reconoce a sí misma en lo extraño, en lo otro”²⁵. Es trato con lo extraño y esfuerzo en la “polaridad de familiaridad y extrañeza”²⁶. Y además “la verdad de la experiencia contiene siempre la referencia a nuevas experiencias”. Pues “la dialéctica de la experiencia tiene su propia consumación no en un saber concluyente” sino en la “apertura para nuevas experiencias”²⁷.

La experiencia del otro tiene carácter dialógico. Se precisa una “mutua apertura”, hace falta “oírse unos a otros”. Implica dejar que el otro hable y no hablar por él, sino “dejarse hablar por él” y hablar con él²⁸. Exige mantener una *conversación*²⁹.

En todo caso “la conversación posee una fuerza transformadora”³⁰. La comprensión mutua no se limita a captar un sentido ya dado. No es simplemente saber más del otro. Comprender es *dar sentido* al otro, a nuestro encuentro, *darnos sentido* conjuntamente. Por eso “no es nunca un comportamiento sólo reproductivo, sino que es a su vez siempre productivo”. Es un *proceso* hecho de transformaciones y de novedades pues, “cuando se comprende, se comprende de un modo *diferente*”³¹.

La conversación no se limita a intercambiar información. Es la experiencia de “hablar-conjuntamente” que busca un “lenguaje común” y “crea algo común”. Nos lanza a una aproximación transformadora: después de ella “los interlocutores ya no son exactamente los mismos”. No consiste en “seguir unas reglas” pues “la lengua se crea en cada conversación de nuevo”. Por eso “el lenguaje es conversación”. Y no llegaremos

²⁵ Ibidem, pp. 437 y 431.

²⁶ Ibidem, p. 365. El término “hermenéutica” remite a “algo que resulta incomprensible porque está dicho en una lengua extraña” (p. 635).

²⁷ Ibidem, pp. 431, 432 y 433.

²⁸ Ibidem, p. 438.

²⁹ Para R. RORTY, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trad. de J. Fernández Zulaica, Cátedra, Madrid, 1989, lo decisivo es “la capacidad de mantener una conversación” (p. 341) y romper “la tendencia del discurso normal a bloquear el flujo de la conversación” (p. 348). Hay que tener en cuenta que una conversación es *informal* y carece de reglas de procedimiento. Lo ha recordado Z. BAUMAN, *Extraños llamando a la puerta*, trad. de A. Santos, Paidós, Barcelona, 2016, p. 103.

³⁰ H. – G. GADAMER, “La incapacidad para el diálogo”, en *Verdad y método*, Vol. II, trad. de M. Olasagasti, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1994, p. 207.

³¹ Id., *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, cit., pp. 366-367.

muy lejos si nos limitamos a coexistir sin intentar una “convivencia en la conversación”³².

La “razón planificadora” encuentra su “límite” en la experiencia. Hacer la experiencia del otro no es encasillarlo, conformarlo, ajustarlo a derecho. No es programarlo, encerrarlo en nuestras categorías, convertirlo en medio para nuestros fines. No es dominio del otro. Fracasa como experiencia cuando pretende “calcular” al otro, como si fuera “un instrumento completamente dominable y manejable”³³.

Hacer la experiencia del otro será *dejar pasar* al otro. Precisamente la palabra experiencia significa originariamente pasar. Es abrirse paso por lugares desconocidos, atravesar peligros, encontrar un camino³⁴.

3. EXTRANJERÍA CONSTITUTIVA

La perspectiva orteguiana es una “alternativa” a Husserl, que toma al *alter* como punto de referencia³⁵. Es así porque “lo primero que aparece en su vida a cada cual son los otros hombres”. La circunstancia de nuestra vida es ante todo un “mundo compuesto de hombres”. Por eso el hombre está ne-

³² Id., *El giro hermenéutico*, cit., pp. 233, 227, 232, 228, 230 y 236.

³³ Id., *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, cit., pp. 433 y 436.

³⁴ Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, en *Obras completas*, Alianza Editorial y Revista de Occidente, Madrid, 1983, Tomo VIII, pp. 174 y ss. Dado que se trata de atravesar lo que se presenta como intransitable J. DERRIDA, *Aporías. Morir – esperarse (en) los “límites de la verdad”*, trad. de C. de Peretti, Barcelona, 1998, ha recordado que experiencia “significa pasar, travesía, aguante, prueba de franqueamiento” (p. 33) y que aporía designa el camino cortado y lo impracticable. Plantea una *experiencia de la aporía* y se pregunta incluso: “¿es posible una experiencia que no sea experiencia de la aporía?” (p. 34). Con lo que “ambas palabras, que dicen el pasar y el no-pasar, se acoplan así de forma aporética” (p. 41). Habrá que ver también hasta qué punto el otro es inaccesible, pues como dice Id., *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, trad. de P. Peñalver, Pre-Textos, Valencia, 1995, contrariamente a lo que pretende la fenomenología y a lo que solemos creer, “la cosa misma se sustrae siempre” (p. 167).

³⁵ Su planteamiento se perfila bien al contrastarlo con Husserl, con quien entra en polémica. Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, en *Obras completas*, cit., Tomo VII, pp. 160 y ss. En la problemática de la alteridad se sitúa, de forma pionera y decidida, el pensamiento de Ortega y Gasset. Es un dato no suficientemente conocido, aunque aparezca en una de sus obras más significativas, que recoge preocupaciones de sus últimos años y quedó inacabada.

cesariamente “abierto al otro, al *alter* que no es él”. Es constitutivamente “*altruista*” (sin que esto signifique que su apertura sea favorable o no al otro)³⁶.

Pero nuestras posiciones (y por lo tanto nuestras perspectivas) no sólo difieren sino que “se excluyen”: no son “interpenetrables”. Únicamente yo estoy *aquí*, ocupando un sitio que excluye a los demás. Tú estás *ahí*, próximo (y serás mi prójimo), o *allí* en la lejanía. Desde *aquí* obtengo mi perspectiva peculiar. Aunque vivimos juntos, “no coinciden suficientemente nuestros mundos”. Son “campos pragmáticos distintos”. Cada uno está en el suyo y “fuera del otro”, por lo que “somos radicalmente forasteros”. Nos rodean “otras ‘vidas humanas’, cada una con su mundo propio, incomunicante, en cuanto tal, con el mío”³⁷.

El otro es también un *ego*, pero es a la vez *alter*: es “un *alter ego*”. Esto es “contradictorio”. El *alter ego* es “un yo que no soy yo sino que es precisamente otro, por tanto no-yo”. En el “*mundo mío*” se introduce un ser “con un mundo suyo que, originariamente, no es el mío”. En mi vida aparece “otra vida, en sentido estricto incomunicante con la mía y que tiene su mundo, un mundo ajeno al mío, un *otro* mundo”. Y “todas esas resistencias y *negaciones de mí*” que son los otros entran a formar parte de mi vida, son “un no-yo mío”³⁸.

Quizá pensaba que los otros son como yo, pero ahora veo que son ajenos, incluso contrarios: “hay anti-yos” que “me son absolutamente ajenos, absolutamente extranjeros, extraños a mí y a todo lo mío”. El otro es para mí “el esencial extranjero”. Pero se introduce en mi vida “con su *ego* fuera del mío y su mundo incomunicante con el mío”, con su mundo “para mí inasequible, inaccesible”. Irrumpe así “lo radicalmente otro, lo inaccesible, lo impenetrable”. Con la presencia del otro “descubro lo inaccesible *como* tal, lo inaccesible en su inaccesibilidad”³⁹.

La insistencia en la alteridad implica replantear la teoría de la comunicación desde una incomunicación primaria. Los otros hombres “son en su radical realidad incomunicantes conmigo” y “sólo cabe entre nosotros una relativa e indirecta y siempre problemática comunicación”⁴⁰. La comunicación será gestión de la incomunicación.

³⁶ Ibidem, pp. 149 y 150.

³⁷ Ibidem, pp. 126, 132 y 141.

³⁸ Ibidem, p. 159.

³⁹ Ibidem, pp. 191, 159-160, y 175.

⁴⁰ Ibidem, p. 175.

¿Cómo expresar la extraña realidad del otro en mí? No hay más remedio que recurrir a la paradoja: “Esta es la enorme paradoja: que en mi mundo aparecen, con el ser de los otros, mundos ajenos al mío *como tales*, esto es, como ajenos, que se me presentan como impresentables, que me son accesibles como inaccesibles, que se patentizan como esencialmente latentes”⁴¹.

La semejanza está ahora en función de la alteridad. El otro es mi “semejante” porque “posee los más abstractos e imprescindibles atributos del ser humano”. Sé que siente, que quiere, etc., pero “ignoro por completo qué siente, qué quiere, cuál es la trayectoria de su vida, a qué aspira, qué normas sigue su conducta”. Es sobre todo mi “semejante” porque, a diferencia de los animales, “es capaz de responderme con sus reacciones en un nivel aproximadamente igual al de mis acciones”, de “co-responderme o reciprocarme”⁴². Pero desconozco cuál va a ser su respuesta.

El otro es mi semejante pero no es como yo: es otro. Interfiere con su mera existencia y con su modo distinto de ver la realidad. Su presencia comienza por ser “molesta” y me pone en guardia. En mi mundo “asoma un peligro: *el otro hombre*”. Tengo que anticipar su reacción y “no tengo más remedio en mi trato con él que *comenzar* por una aproximación cautelosa”. Incluso “me obliga en mi aproximación a él a ponerme en lo peor, a anticipar su posible reacción hostil y feroz”⁴³.

El otro es “constitutivamente peligroso”. A su modo “todo *otro* ser humano nos es peligroso”. Peligro significa aquí incertidumbre, riesgo: “lo peligroso no es resueltamente malo y adverso” sino que “puede ser lo contrario, benéfico y feliz”, pero para saberlo hay que “experimentarlo”⁴⁴.

La vida con los otros, que tienen “un modo de ser propio y peculiar” que es “incoincidente con el mío”, es una “efectiva lucha”, un “choque constante”. La armonía de los que conviven “es sólo un equilibrio resultante, un buen acomodo y adaptación mutua a que han llegado después de haber recibido cada uno los innumerables impactos y choques con el otro”⁴⁵.

⁴¹ Ibidem, p. 160.

⁴² Ibidem, pp. 181 y 179.

⁴³ Ibidem, pp. 137, 183 y 188.

⁴⁴ Ibidem, pp. 188 y 189. El olvido de la “periculosidad básica” del otro ha sido “la causa mayor de los sufrimientos y catástrofes que en los últimos treinta y cinco años venimos sufriendo”, que “hizo a los europeos perder el alerta sin el cual los humanos no pueden, no tienen derecho a vivir” (p. 189).

⁴⁵ Ibidem, p. 190.

Precisamente en el “choque” y en el “forcejeo” con el otro me descubro a mí mismo, pues “contra lo que pudiera creerse, la primera persona es la última en aparecer”. El hombre “originario” es el otro que vive con nosotros. Me veo a mí mismo a través de la mirada de los otros. El yo se va perfilando en el trato con los otros. En el escenario de la vida “es nuestro *yo* el último personaje que aparece”⁴⁶.

Es lo inverso del idealismo, que a partir del anclaje firmemente establecido en el yo deducía todo lo demás. Pero el yo no es un postulado sino el resultado de la interacción. Al vivir con los otros surge “la sorpresa que es el yo”. Pues “averiguamos que somos *yo* después y gracias a que hemos conocido antes los *tús*, nuestros *tús*, en el choque con ellos, en la lucha”. De modo que “el ego concreto nace como *alter tu*” en la relación social⁴⁷.

La alteridad forma también parte de nosotros mismos porque vivir es poder ser otro y llegar a serlo efectivamente. El hombre “no tiene un ser fijo o fijado: su ser es precisamente libertad de ser”. Por eso “mientras vive puede siempre ser distinto de lo que ha sido hasta aquel momento; más aún, es de hecho siempre más o menos distinto”. Pues “la vida es cambio; se está en cada nuevo instante siendo algo distinto del que se era, por tanto sin ser nunca definitivamente *sí mismo*”⁴⁸.

En la convivencia forjamos “algo así como un mundo común y objetivo”, un mundo “valedero universalmente, es decir, para todos”. Pero la unanimidad es más supuesta que real. De hecho “sólo coincidimos en la visión de ciertos gruesos y toscos componentes del mundo”. Basta con que la lista de las coincidencias y la lista de las discrepancias vayan “compensándose”. Basta con que haya un “torso de coincidencias” que sea “suficiente para que de hecho creamos todos los hombres vivir en un mismo y único mundo”⁴⁹.

Lo que llamamos *mundo* es “una inmensa conjetura que en nuestra convivencia vamos haciendo”. Como tal es “siempre problemática”. Es un “mundo presunto o verosímil” que tiene la “pseudo-realidad” de la “convencionalidad”. En gran medida “no me es patente sino presunto y, por ello, preconjetural”⁵⁰.

⁴⁶ Ibidem, pp. 153 y 181.

⁴⁷ Ibidem, pp. 174, 194 y 196. N. LUHMANN, *Sistemas sociales*, cit., dirá que como el yo adquiere su carácter propio “sólo al contrastarse frente a otro yo (tú)”, esto “le impide cualquier autofijación ontológica” (p. 101).

⁴⁸ J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, cit., pp. 186 y 187.

⁴⁹ Ibidem, pp. 151 y 152.

⁵⁰ Ibidem, pp. 176 y 178.

Este mundo construido “no tiene una realidad incuestionable, es sólo más o menos verosímil, en muchas de sus partes ilusorio”. Por eso “me impone el deber no ético sino vital de someterlo periódicamente a depuraciones a fin de que sus cosas queden puestas en su punto, cada una con el coeficiente de realidad o irrealidad que le corresponde”. El mundo humanizado de la “convencionalidad circundante” es en buena parte obra del derecho⁵¹.

4. PUNTOS DE REFLEXIÓN

De la perspectiva orteguiana se pueden extraer varios aspectos relevantes para el problema de los inmigrantes y de los refugiados.

En primer lugar, poner el acento en la alteridad nos hace ver que la *experiencia del extranjero* no es un hecho excepcional sino lo habitual en la vida cotidiana. Los otros son siempre extranjeros. Yo mismo soy extranjero. La figura del inmigrante o del refugiado es una manifestación más de la extranjería constitutiva de la convivencia. Y es posible que personas con las que siempre hemos vivido sean para nosotros más extrañas que las que vienen de otras partes del mundo.

En segundo lugar, el otro es constitutivamente peligroso. La advertencia de Ortega no extrañará a los juristas. El moralista puede ser ingenuo y predicar la bondad; el jurista sería frívolo si no tuviera presente la potencial conflictividad del ser humano. Pero los riesgos que corremos con los inmigrantes pueden no ser mayores que los que proceden de nuestros vecinos. Además las principales amenazas a nuestro modo de vida puede que vengan de ciertos aspectos de la dinámica económica y de ciertas ideologías de nuestro propio mundo occidental. Por otra parte la necesidad de estar alerta implica no entregarse al sentimentalismo, explosión de emociones (tanto de aceptación como de rechazo del otro) sin el contrapeso de un análisis de los hechos, del juicio crítico y del sentido de la responsabilidad.

En tercer lugar, la comunicación con el otro es *problemática y paradójica*. La sensación de comunicación fluida que tenemos con nuestros compatriotas puede deberse a que apenas nos comunicamos. En la convivencia nos habituamos los unos a los otros. En su mayoría sólo son “gente”, en el sentido orteguiano de masa indiferenciada, pero no se destacan como un tú al que interpelar. Presuponemos que nos entendemos porque coexistimos y nos

⁵¹ Ibidem, pp. 178 y 179.

relacionamos superficialmente. Si intentáramos comunicarnos comprobaríamos que en ocasiones puede resultar más difícil hacerlo que con otros que no hablan nuestro idioma o están recién llegados a nuestro mundo.

La comunicación entre *ego* y *alter* conecta mundos distintos. No es un recorrido homogéneo, de *ego* a *ego*, sino una trayectoria más o menos accidentada. Exige atravesar diferencias. Se establece en resistencia a la incomunicación y siempre hay un núcleo de incomunicación alojado en ella. No equivale a consenso ni tiende al acuerdo. Es co-respondencia: el otro me responde, quizá con el rechazo, o con otra propuesta. En sus mejores momentos no está hecha de acuerdos, de reiteraciones y corroboraciones, sino de sorpresas.

La comunicación que articula la convivencia no es un traslado de bloques de sentido ya empaquetados, que *ego* remite a *alter*, y que éste acepta o rechaza. No es como un servicio postal ni como una transferencia bancaria. Entrar en comunicación es abrirse a un *proceso de transformaciones* que redefine tanto al *ego* como al *alter*. Y su contenido se genera dentro del mismo proceso comunicativo y está sujeto a reformulaciones. El sentido se crea, se desplaza y arrastra a los que intervienen.

En cuarto lugar, la necesidad de anticipar la respuesta del otro nos lleva a plantear la dimensión de las *expectativas*. La relación entre *ego* y *alter* genera un intercambio de expectativas. Cada uno anticipa cómo será el otro y presupone qué hará. En función de esto plantea su propia posición y su acción. Las expectativas prefiguran al otro (como la precomprensión en la hermenéutica, o el prejuicio en la toma de decisiones). Son marcos de referencia que funcionan como *esquemas de orientación*. Todo dependerá de cómo nos figuramos al otro. El otro queda configurado desde la expectativa que nos hacemos, que se irá reajustando en el transcurso de la observación y del trato. Las expectativas elaboran un *planteamiento del otro*.

Pero las expectativas están condicionadas socialmente⁵². Son conjeturas y convenciones. En toda sociedad hay redes y estructuras de expectativas. Hay

⁵² El concepto de expectativa tiene gran importancia en T. PARSONS, *El sistema social*, trad. de J. Jiménez y J. Cazorla, Alianza, Madrid, 1999, pues “es una propiedad de la acción no consistir en ‘respuestas’ *ad hoc* a ‘estímulos’ particulares de la situación; por el contrario, el actor desarrolla un *sistema* de ‘expectativas’ en relación con los diferentes objetos de la situación” (p. 18). Y “parte de la expectativa del ego –en muchos casos, la parte más crucial– consiste en la *reacción* probable del alter a la acción posible del ego; reacción que puede anticiparse y, por ello, afectar a las propias elecciones del ego” (p. 19). Sobre la relación de las expectativas con el procesamiento social de sentido cfr. N. LUHMANN, *Sistemas sociales*, cit., pp. 107 y ss. Las expectativas son selectivas y transmiten complejidad organiza-

que contar con una “economía de las expectativas”: una producción, distribución y gestión de expectativas. Las categorías sociales de percepción orientan decisivamente nuestra experiencia. ¿Qué esperamos del otro, que esperamos de nosotros mismos, que esperamos que el otro espere de nosotros? No son simplemente cuestiones personales pues toda sociedad promueve expectativas, simplifica, propone esquemas prefabricados y los pone en circulación. Desde las expectativas se proporcionan horizontes de sentido y se elaboran significados. Por eso la atención al inmigrante requiere una *política de las expectativas*.

Y, por último, el mundo común que nos permite convivir no está basado en la unanimidad. Es una articulación de mundos inconmensurables. Se puede convivir respetando las diferencias. Pero la convivencia acaba fracasando si se reduce a mera coexistencia. Es preciso abrirse a la experiencia de la diferencia, a la alteridad fecunda de las posiciones que se provocan y se estimulan recíprocamente. No se trata de una convergencia (como en ciertas teorías del diálogo y de la comunicación) sino de saber mantener una “conversación” y una cooperación.

El mundo común es un mundo convencional hecho de conjeturas, de presunciones, de ilusiones y de revisiones. Es un lugar de encuentros y un *compensador* de diferencias. Para que funcione es necesario tener *proyectos* comunes con los que nos imaginemos viviendo juntos. No se trata de idearios ni de programas sino de esquemas de mundo compartidos con horizonte de futuro. La idea de proyecto, tan importante en Ortega, implica mucho más que un acuerdo en torno a una serie de principios constitucionales básicos. Exige generar dinámicas que ilusionen, impulsos, estímulos para la acción.

5. ALTERIDAD RADICAL

Lévinas ha desarrollado una teoría de la *alteridad radical* para describir nuestra relación con el otro, con su potencia y su dureza, con su carácter extremo, emocionante y desconcertante, con el enorme desafío que supone. La alteridad es la experiencia por excelencia de la convivencia⁵³. No es una exageración. La incomodidad

da, pero los sistemas autorreferenciales efectúan también una “continua reorganización de la expectativa” (pp. 107-108). Es necesario construir expectativas sobre expectativas (cfr. pp. 277 y ss.). Cfr. también Id., *Rechtssoziologie*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1987, pp. 33 y ss.

⁵³ E. LEVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. de D. E. Guilloit, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1987, recuerda que “experiencia significa precisamente relación con lo absolutamente otro” (p. 51).

ante esta visión puede deberse a que en la vida cotidiana nuestra percepción de la alteridad queda amortiguada y desactivada por todo tipo de intereses y hábitos. Nos gustaría que al decir tú encontráramos otro yo. Querríamos que el “nosotros” fuera una reunión de otros como yo. Pero nada de esto sucede en la realidad. Casi hemos olvidado al otro y tenemos que recuperarlo.

Podemos comenzar señalando que “el otro en cuanto otro no es solamente un *alter ego*: es aquello que no soy yo”. Pero no basta. Hay que plantear “lo absolutamente Otro”. Encontrar al otro es una experiencia de “trascendencia”, que me saca de mí mismo (y me puede poner fuera de quicio), que rompe mis esquemas. El otro “desborda absolutamente toda *idea* que puedo tener de él”. Me asalta la alteridad irreductible de un ser que escapa a mi comprensión y me pone en cuestión. Pues aunque dispusiera de mucha información “el interlocutor no podría ser deducido”⁵⁴. No se deriva de mis planteamientos. Es una sorpresa.

Hay que aclarar que “Otro (*Autrui*) no es inicialmente el semejante o el prójimo” sino “aquel con quien, inicialmente, no tengo nada en común”. Habría que soslayar “el término *prójimo* (*prochain*) y el término *semejante*”, por su alusión a similitudes. El concepto *hombre* no designa un “género”, pues “los hombres son absolutamente diferentes unos de otros”, sino la “fraternidad humana”⁵⁵.

Afirmaremos que “todos los hombres son iguales, pero no son los mismos”. Más allá de las semejanzas, “el Yo” es “absolutamente único” y “no tiene nada en común con el Otro”. Hay una “diferencia inicial”, y no una “diferencia debida a la ausencia o presencia de un rasgo común”. No se trata de una “diferencia de formación, de cultura, de caracteres que distinguen a los hombres”. Estas son sólo “cualidades diferentes”, pero “lo que es único en cada hombre” es que “es Yo”⁵⁶.

Y sin embargo no podemos partir del Yo. Pues el “derecho del hombre” no es el “derecho de un Yo”. Es preciso “impugnar que la humanidad del hombre resida en su posición de Yo”. Pues, a diferencia de lo que siempre se

⁵⁴ Id., *El Tiempo y el Otro*, trad. J. L. Pardo, Paidós, Barcelona, 1993, p. 126; *Totalidad e infinito*, cit., pp. 63, 109 y 115.

⁵⁵ Id., *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Transcendencia y altura*, trad. de A. Domínguez Leiva, Trotta, Madrid, 2001, pp. 117 y 118 (del último de los textos reunidos en este volumen).

⁵⁶ Ibidem, p. 120. En Id., *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, trad. J. L. Pardo, Pre-Textos, Valencia, 2001, plantea “la alteridad del *único*, exterior a todo género” (p. 225). La relación se dirige “a otro inasimilable, incomparable, a otro irreductible, a otro único”. Y “sólo el único es absolutamente otro” (p. 226).

ha dicho, “la fuente de la humanidad” es “el Otro”, tomado en “la originalidad irreductible de su alteridad”. La prioridad corresponde a la “la ley del Otro”. Es una situación de “heteronomía” en un sujeto que ha sido depuesto de su soberanía⁵⁷. Tiene que seguir una ley que no se ha dado a sí mismo y que tampoco deriva de la reciprocidad. Los derechos humanos son “derechos, ante todo, del otro hombre”⁵⁸. Y así, entregado al otro, veremos al yo “coincidir cada vez menos consigo mismo”⁵⁹. Queda descentrado, descolocado, cuestionado en su saber y en sus seguridades.

Llegados a este punto no sorprende que se caracterice al otro como extranjero. Nos encontramos con la “ausencia de patria común que hace del Otro el extranjero”. Todos somos extranjeros, pues también “yo, que no pertenezco a un concepto común con el extranjero, soy como él, sin género”. No podemos englobarnos en un conjunto homogéneo. Pues “la colectividad en la que digo ‘tú’ o ‘nosotros’ no es un plural de ‘yo’”. Esta extranjería constitutiva nos humaniza, y “paradójicamente es en tanto que *alienus* –extranjero y otro– como el hombre no está alienado”⁶⁰.

El extranjero puede suscitar desconfianza y rechazo. Pero también atracción, pues “los hombres se buscan en su condición de extranjeros”⁶¹. Aunque inquiete nos ofrece “una invitación al bello riesgo del acercamiento”. Nos incita a “la exposición del uno al otro”⁶². No podemos considerarle sólo como amenaza. Una visión siniestra de la alteridad sería unilateral. No sólo hay miedo. La potencia de la alteridad no se entiende sin la fascinación por el otro.

El otro me incumbe. Me llama y no puedo permanecer indiferente. Comienzo por responder *al* otro, pero llegaré a tener que responder *del* otro. Descubro con sobresalto que no sólo soy interlocutor sino también responsable. Me vincula una “responsabilidad sin la preocupación por la reciprocidad: tengo que responder del otro sin ocuparme de la responsabilidad del otro para conmigo”. Se instaura una “relación sin correlación”⁶³.

⁵⁷ Id., *La realidad y su sombra*, cit., pp. 91, 92 y 93.

⁵⁸ Id., *Entre nosotros*, cit., p. 246.

⁵⁹ Id., *La realidad y su sombra*, cit., pp. 88-89.

⁶⁰ Id., *Totalidad e infinito*, cit., p. 63; *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, trad. de A. Pintor-Ramos, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1987, p. 115.

⁶¹ Id., *Humanismo del Otro Hombre*, trad. de G. González, Caparrós, Madrid, 1993, p. 93.

⁶² Id., *De otro modo que ser*, cit., p. 158.

⁶³ Id., *De Dios que viene a la Idea*, trad. de G. González R.-Arnáiz y J. M. Ayuso Díez, Caparrós, Madrid, 1995, p. 19. Sin embargo para M. BUBER, *Yo y Tú*, cit., “relación es reciprocidad” (p. 21).

El otro llega con una “dimensión de *altura*”, por lo que “el espacio inter-subjetivo no es simétrico”⁶⁴. No es simplemente un interlocutor para intercambiar ideas y experiencias, o alguien para hacer tratos. Se me viene encima como una carga inesperada e indeseada, molesta y quizá insoportable⁶⁵. Me requiere, me emplaza, se impone con una exigencia de la que no puedo desentenderme. El otro “pide justicia” y “me juzga”⁶⁶.

Sin pretenderlo ni merecerlo, me he convertido en responsable de un extraño. He adquirido una “responsabilidad que no se justifica por ningún compromiso previo”. Soy deudor suyo, pero con una “deuda que precede a todo préstamo”. Me acusa, pero con “una acusación que precede a la falta”⁶⁷. He contraído una responsabilidad extravagante y atípica.

Y por si fuera poco es una responsabilidad ilimitada. Pues “el Yo delante del Otro (*Autrui*) es infinitamente responsable” y “nada de lo que concierne a este Extranjero puede dejarlo indiferente”⁶⁸. Es una exigencia desbordante que, a diferencia de las categorías jurídicas, no conoce límites. El otro, sin derecho positivo en que apoyarse, hace valer un “derecho infinito”⁶⁹.

No puedo abordarle con principios, con abstracciones, pues no me he topado con un ser anónimo e impersonal, sino con “el otro como rostro”. No puedo encasillarle ni sujetarle a mis categorías: “el rostro quiebra el sistema”. Tendré que pensar y actuar “a partir del rostro del otro”⁷⁰. La singularidad de un ser humano concreto me mira cara a cara, me señala y se dirige a mí en particular. No es cualquier otro sino precisamente éste, del que quizá no sé nada y permanece indescifrable, el que me solicita, el que me presenta “la infinitud del rostro” y me exige “recibir este rostro de lo infinito”. Experimento de modo desconcertante “mi responsabilidad frente a un rostro que me mira absolutamente extraño”, que “en su desnudez de rostro me presenta la indigencia del pobre y del extranjero”⁷¹.

⁶⁴ E. LEVINAS, *Totalidad e infinito*, cit., p. 109; *El Tiempo y el Otro*, cit., p. 126.

⁶⁵ En Id., *La realidad y su sombra*, cit., el otro aparece como una “carga” que es preciso “sostener”. No se trata de “conquistarlo”, ni sólo de soportarlo, sino de “sostenerlo” (p. 101).

⁶⁶ Id., *Totalidad e infinito*, cit., p. 228.

⁶⁷ Id., *De otro modo que ser*, cit., pp. 167 y 181.

⁶⁸ Id., *La realidad y su sombra*, cit., p. 100.

⁶⁹ Id., *De lo Sagrado a lo Santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas*, trad. de S. López Campo, Riopiedras, Barcelona, 1997, p. 22.

⁷⁰ Id., *Entre nosotros*, cit., pp. 246 y 48. El otro no es un dato sino una persona: “El ‘descubrimiento’ del otro –no ya como dato precisamente ¡sino como rostro!–”, “Entretien avec Emmanuel Lévinas”, *Revue de métaphysique et de morale*, 1985, 90, nº 3, p. 309.

⁷¹ Id., *Totalidad e infinito*, cit., pp. 229, 227 y 226.

¿Qué pasa cuando encuentro al otro? La teoría de Lévinas ha derivado de la exigencia de hospitalidad a la condición de rehén⁷². En principio se trataba de “recibir” al Otro (y recibir *del* otro), y de tener que hacerlo incluso “más allá de la capacidad del Yo”. Pero esto, que es tan difícil, resulta insuficiente. Con la *acogida* al otro me convierto en su rehén. El anfitrión queda en manos de su huésped. Parecía excesivo decir que “el sujeto es un anfitrión”⁷³. Era una provocación para la teoría clásica. Pero acabamos descubriendo que somos prisioneros del otro: “el sujeto es rehén”⁷⁴. Estalla el escándalo de la alteridad.

Sin embargo este *lenguaje ontológico* “no es, en absoluto, un lenguaje definitivo”. Es preciso incorporar el *lenguaje jurídico*. Se produce un giro brusco. No basta con la relación cara a cara, exclusiva y excluyente. Hay muchos otros que también me conciernen. Aparece la figura del *tercero*, de cualquier otro, de “toda la humanidad que nos mira”. La atención al más próximo no me autoriza a ignorar a “todos los otros del otro”. Ahora “el otro es de golpe hermano de todos los hombres”. Por eso “en el otro está representado el tercero”⁷⁵.

Tengo que modificar la perspectiva. Pues “si estoy yo solo con el otro, se lo debo todo a él; pero existe el tercero”. De ahí “la necesidad de moderar ese privilegio del otro”. Para ello “es necesario pesar, pensar, juzgar, comparando lo incomparable”. Se necesita una medida común y aparece la dimensión de la “justicia”. Lo intersubjetivo ya no se presenta sólo como una relación personal y única, en su inmediatez: surge una perspectiva institucional, distanciada e impersonal. Con lo que “se ha limitado lo infinito que se abre en el seno de la relación ética de hombre a hombre”⁷⁶.

Se partía de un derecho infinito, pues “todo comienza por el derecho del otro y mi obligación infinita para con él”. Es una exigencia radical de *humanidad*, por más que esté por encima de nuestras posibilidades. Pero la *sociedad* implica “la limitación de este derecho y de esta obligación”. Vivimos en un mundo de ciudadanos, y no sólo en la dimensión del cara a cara con el otro.

⁷² Cfr. J. DERRIDA, *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*, trad. de J. Santos Guerrero, Trotta, Madrid, 1998, pp. 31 y ss.

⁷³ E. LEVINAS, *Totalidad e infinito*, cit., pp. 75 y 303.

⁷⁴ Id., *De otro modo que ser*, cit., p. 180. Cfr. también p. 114 y pp. 187 y ss.

⁷⁵ Id., *De Dios que viene a la Idea*, cit., p. 143; *Totalidad e infinito*, cit., p. 226; *De otro modo que ser*, cit., p. 237.

⁷⁶ Id., *Ética e infinito*, trad. de J. M. Ayuso, Visor, Madrid, 1991, pp. 84 y 76.

Con el “contrato”, a diferencia del contractualismo habitual, “se trata de limitar mis deberes antes que de defender mis derechos”⁷⁷.

Partíamos del “derecho original” del otro, único e incomparable. Pero el tercero “me saca de mi proximidad al otro” y apela a “una Razón capaz de comparar a los incomparables”, capaz de “imponer una medida” a mi infinita responsabilidad hacia el otro. El “derecho del único” se replantea en un derecho de todos. La “unicidad” humana “se reduce” a “particularidad”. Aparece la condición de “individuo del género humano” o de “ciudadano” de un Estado determinado. La responsabilidad infinita, que “responde sin razones ni reservas a la llamada del rostro”, ahora “queda apaciguada por la justicia”, que contempla individuos y ciudadanos, que traza límites y maneja razones⁷⁸. La asimetría inicial da paso a la reciprocidad de los derechos y de los deberes.

Pero no hay que olvidar el punto de partida: “nada se escape al control propio de la responsabilidad del uno para con el otro”. No puede haber “neutralización” de la relación originaria sino una nueva inscripción en “una estructura más compleja que el cara-a-cara”. La justicia “debe estar siempre controlada por la relación interpersonal inicial”⁷⁹.

El derecho “no puede hacernos olvidar el origen” en la unicidad del otro, ahora “recubierta” institucionalmente. No puede abandonar el compromiso con el otro que “precede a todo género” y que “libera de todo género”. No puede dejar de reconocer “el rostro humano disimulado” en tipologías. Tiene que saber escuchar “los gritos que penetran por los intersticios” de las instituciones⁸⁰.

Surge así un derecho “capaz de ponerse a sí mismo en cuestión”. Un derecho agitado desde dentro por un infinito que no se agota ni se deja plasmar, pero que “deja la huella de su imposible encarnación y de su desmesura”, aunque sólo sea una “huella fugaz que se borra y reaparece, que es como un signo de interrogación”⁸¹.

Un “infinito inolvidable” anima el derecho y su justicia. Se invoca “una justicia que siempre ha de hacerse más sabia”, que no llega a solidificarse, que “ha de ser constantemente protegida contra su propia dureza”. Hay

⁷⁷ Id., *De lo Sagrado a lo Santo*, cit., p. 25.

⁷⁸ Id., *Entre nosotros*, cit., pp. 227, 278 y 252.

⁷⁹ Id., *De otro modo que ser*, cit., p. 238; *Entre nosotros*, cit., p. 132; *Ética e infinito*, cit., p. 84.

⁸⁰ Id., *Entre nosotros*, cit., pp. 227 y 228.

⁸¹ Ibidem, p. 253; *De otro modo que ser*, cit., p. 241.

“un incesante remordimiento profundo por parte de la justicia”, que necesita ser permanentemente revisada y corregida. Hay una “mala conciencia de la Justicia, que sabe que no es justa” o no lo es suficientemente. La búsqueda de “senderos hacia ese otro que sufre” pertenece al “trabajo de la justicia”⁸².

6. HOSPITALIDAD INCONDICIONAL

Observa Derrida que el recibimiento del otro suele basarse en un “pacto de hospitalidad” que establece vínculos recíprocos. El que llega deja de ser “el otro absoluto” o “el otro radical” (el bárbaro, el salvaje) y adquiere la condición de “extranjero”⁸³. Se convierte en sujeto de derecho, responsable ante la ley. El extranjero (*hostis*) es aceptado como huésped. Pero bajo las relaciones de *hospitalidad* acechan elementos de *hostilidad*.

El que recibe es el señor del lugar. Recibe pero también gobierna. Quiere seguir siendo dueño de su casa e impone condiciones. Ejerce un “poder de hospitalidad”, una “soberanía de anfitrión”⁸⁴. El derecho de extranjería del país que recibe o expulsa toma prevenciones frente al extranjero indeseable, al intruso que invade el propio hogar, al huésped abusivo, ilegítimo o clandestino. Se puede pretender integrarlo sin respetar su alteridad, neutralizándolo y asimilándolo.

⁸² Id., *Entre nosotros*, cit., pp. 277 y 278.

⁸³ J. DERRIDA, *La hospitalidad*, trad. de M. Segoviano, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 2006, pp. 31, 27 y 75.

⁸⁴ Ibidem, p. 57. Hay incluso una “violencia del poder de hospitalidad” (p. 147), aunque sólo sea la que deriva de no hablar la misma lengua (cfr. pp. 21 y s.) o de no compartir la misma cultura (cfr. p. 133). Pero, aunque el idioma fuera el mismo, estaría presente la violencia del lenguaje. Por eso no habría que oponer simplemente discurso (comunicación, diálogo) a violencia, pues ya advertía Id., “Violencia y metafísica”, cit., que “el discurso es originariamente violento” (p. 156), por más que la palabra, al dejar hablar al otro, sea “la primera derrota de la violencia” (p. 158). De modo que “la violencia irreductible de la relación con el otro” es “al mismo tiempo no-violencia” en la medida en que “abre la relación con el otro” (p. 173) y no lo ignora, lo rechaza, lo somete sin más o lo condena al silencio. Todo lenguaje articulado es violento: “una palabra que se produjera sin la menor violencia no de-terminaría nada, no diría nada, no ofrecería nada al otro”. El lenguaje no violento sería “un lenguaje de pura invocación, de pura adoración, que no profiere más que nombres propios para llamar al otro a lo lejos”. Pero “la violencia aparece con la *articulación*” y “no hay frase que no determine, es decir, que no pase por la violencia del concepto” (p. 201). Todo esto es muy visible en el lenguaje jurídico. Por otra parte el discurso, abriéndose y replanteándose, podrá hacerse violencia a sí mismo y avanzar hacia posiciones más satisfactorias en la acogida del otro (cfr. p. 175).

Pero hay otra hospitalidad que excede a la realidad presente. Es la “hospitalidad absoluta o incondicional”, que se da sin contrapartida. Es una hospitalidad “hiperbólica” ofrecida “al otro absoluto, desconocido, anónimo”; una “hospitalidad ilimitada” que dice “sí, *al recién llegado*”, y le acepta antes de cualquier “identificación”⁸⁵. Representa el “imperativo categórico de la hospitalidad”⁸⁶.

Esta hospitalidad impracticable es paradójicamente la que da sentido y “gobierna” el “concepto general de hospitalidad”. Es “heterogénea” pero “indisociable” de la que practicamos. La cuestiona y la sobrepuja, la “rompe” para hacerla progresar. La relación entre ambas es tan exigente y conflictiva como la que hay entre justicia y derecho. Podemos hablar de “hospitalidad justa” frente a la “hospitalidad de derecho”⁸⁷.

Cuando a la “Ley de la hospitalidad”, a “la ley” rectora, se añaden “las leyes” positivas, se produce una “antinomía insoluble”, la aporía de una “antinomía no dialectizable”. Los preceptos antagónicos “no son simétricos”: hay una “extraña jerarquía” pues “la ley está por encima de las leyes”, pero es una ley “ilegal, transgresora, fuera de la ley”, una “ley anómica (*nomos a-nomos*)”. Los términos de la antinomía son inseparables pues “se implican y se excluyen simultáneamente”. La ley incondicional necesita de las leyes jurídicas para ser efectiva, aunque “la amenazan” e incluso “la corrompen o la pervierten”. Y las leyes positivas sólo deberían poner condiciones “en

⁸⁵ Id., *La hospitalidad*, cit., pp. 31, 79 y 81. La “hospitalidad absoluta” aparecía ya en Id., *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, trad. de J. M. Alarcón y C. de Peretti, Trotta, Madrid, 1995, p. 188.

⁸⁶ Id., *La hospitalidad*, cit., pp. 79-80. No obstante Derrida expresa ciertas reservas frente a esta terminología kantiana, dado que se trata de una acción “graciosa” (p. 85), de un “don sin reserva” (p. 135) y no estrictamente de un deber. Consiste en una “ley sin imperativo” (p. 85), una “ley sin ley”, una llamada que “manda sin exigir” (p. 87) y está más allá del deber.

⁸⁷ Ibidem, p. 31. En Id., *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”*, trad. de A. Barberá y P. Peñalver, Tecnos, Madrid, 1997, la justicia se caracteriza como “experiencia de la alteridad absoluta” (p. 64). En Id., *No escribo sin luz artificial*, trad. de R. Ibañes y M. J. Pozo, Cuatro ediciones, Valladolid, 1999, se plantea como “una relación que respeta la alteridad del otro y responde al otro, a partir del hecho de pensar que el otro es otro” (p. 98). En Id., *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, trad. de C. de Peretti y P. Vidarte, Trotta, Madrid, 2003, insiste en que justicia y derecho son nociones heterogéneas pero inseparables. Hay una “justicia que no está aún inscrita en el derecho”, que excede las instituciones tal como las conocemos. Por eso “nunca será el derecho adecuado a la justicia”. Pero “una justicia no sería justa si no buscara incorporarse a la efectividad de un derecho, es decir, también de una fuerza”. Y, frente a políticas restrictivas, “siempre se pueden discutir los límites jurídicos actuales en nombre de una justicia aún por venir” (p. 299).

nombre de lo incondicional". Hay que buscar "*esquemas intermediarios*" entre ambas legalidades⁸⁸. Y habrá algo que siempre permanezca *insoluble*.

Nos debatimos entre dos lógicas: la *lógica de la invitación* y la *lógica de la visitación*. En la primera alguien "acoge al otro en su propio horizonte" y "plantea sus condiciones, pretendiendo saber a *quién* va a recibir, esperar e invitar, y *cómo*, hasta qué punto, a *quién* le es posible invitar". En la segunda el anfitrión "dice que sí a la venida o al acontecimiento *inesperado e imprevisible* del que viene", de aquél que llega "sin ser invitado, sin hacerse anunciar, sin horizonte de espera". La invitación "conserva el control y recibe en los límites de lo posible", de modo que "economiza la hospitalidad" desde la política y el derecho. Pero la visitación es "pura hospitalidad" abierta a la "alteridad absoluta". Hay que buscar la mejor "transacción" entre ambas para hacer "posible" lo "im-posible"⁸⁹.

La visitación recibe al "huésped absoluto", no a un "huésped invitado que estoy preparado para acoger". Su llegada imprevisible e inevitable "destroza mi horizonte de espera" y desborda mi capacidad a acogida. Recibo aunque "la venida del otro me excede, parece más grande que mi casa, va a poner el desorden en mi casa, no puedo prever si va a conducirse bien en mi casa". Experimento la "verticalidad" del "otro absoluto que cae sobre mí", que "debe caerme encima"⁹⁰. Y pronuncio el sí incondicional al otro desconocido, en un "acto de fe"⁹¹.

La toma de decisiones se sitúa dramáticamente "entre" las dos figuras irreductibles de la hospitalidad que "se reclaman una a la otra, de modo desconcertante". Su *intersección* implica "poner en suspenso" e incluso "traí-

⁸⁸ Id., *La hospitalidad*, cit., pp. 85, 81, 83, 145 y 147. Derrida evita hablar en términos de ideal. La hospitalidad incondicional no se presenta como la *hospitalidad ideal*. No puede quedar como una *idea* inaccesible, infinitamente alejada en el horizonte, *meramente reguladora* en sentido kantiano (cfr. p. 147), sino que "rige la urgencia más concreta, aquí y ahora" (*Papel máquina*, cit., p. 314). Además está por pensar y por *venir*: tiene la estructura de la promesa (cfr. Id., *El otro cabo. La democracia, para otro día*, trad. de P. Peñalver, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1992, p. 64).

⁸⁹ Id., *Papel Máquina*, cit., p. 261, nota 9. El pensamiento de la hospitalidad desafía la teoría y la experiencia de la posibilidad.

⁹⁰ Id., "Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento", en Id. y otros, *Decir el acontecimiento, ¿es posible?*, trad. de J. Santos, Arena Libros, Madrid, 2007, pp. 94 y 95.

⁹¹ Ibidem, p. 107. Tiene que ser una "fe hipercrítica" que, aunque se exponga al otro y confíe en él, no sea credulidad, pues "creer al otro o en el otro" no implica ignorar que "lo peor siempre puede ocurrir", Id., *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, trad. C. de Peretti, Trotta, Madrid, 2005, p. 183.

cionar" la hospitalidad absoluta para proteger lo propio ante "la llegada ilimitada del otro" y también para "hacer la acogida efectiva, determinada, concreta". Es preciso establecer condiciones que "transforman el don en contrato, la apertura en pacto vigilado". De ahí "los derechos y deberes, las fronteras, los pasaportes y las puertas". Es preciso regular y "controlar"⁹². La ley de la hospitalidad se transforma en leyes de inmigración.

Pero esto no significa renunciar al pensamiento de la hospitalidad sin reservas. La reglamentación no debe hacerse por razones simplemente pragmáticas ni oportunistas, ni mucho menos desde el miedo infundado al otro, sino "en nombre de la hospitalidad pura e hiperbólica". Hay que "inventar las mejores disposiciones, las condiciones menos malas, la legislación más justa" para "hacerla lo más efectiva posible". Claro está que es preciso "evitar los efectos perversos de una hospitalidad ilimitada". Hace falta "calcular los riesgos, sí, pero no cerrar la puerta a lo incalculable, es decir, al porvenir y al extranjero". Nos situamos así en un "lugar inestable" atravesado por "la doble ley de la hospitalidad", en la *polaridad*, en la "tensión entre dos leyes igualmente imperativas pero sin oposición". La hospitalidad incondicional es el "polo absoluto, fuera del cual el deseo, el concepto y la experiencia, el pensamiento mismo de la hospitalidad no tendrían sentido alguno". En su nombre tenemos que hallar la mejor "transacción" jurídica, siempre insuficiente y perfectible⁹³.

Los dos tipos de hospitalidad representan "dos figuras de la racionalidad" que "se requieren y a la vez se exceden la una a la otra". Hay que "pensar conjuntamente" los términos de la escisión que "divide a la razón". La hospitalidad incondicional "es la única que puede dar su sentido y su racionalidad práctica a cualquier concepto de hospitalidad". Es el *postulado* que "da cuenta y debe dar cuenta de todo". Pero necesita entregarse a la "razón calculadora"⁹⁴.

Se busca una "transacción" en la que "la razón transita y transige entre, por una parte, la exigencia razonada del cálculo o de la condicionalidad y, por otra parte, la exigencia intransigente, es decir, no negociable, de lo incalculable incondicional", de la "exigencia intratable". Pues "es preciso tanto

⁹² Id., *Papel Máquina*, cit., p. 239.

⁹³ Ibidem, pp. 240 y 315.

⁹⁴ Id., *Canallas*, cit., pp. 178 y 180. Prefiere hablar de *postulado* que de *principio* (que evoca una autoridad soberana) o *axioma* (que quizá haría pensar en un valor superior y en una escala comparativa de valoraciones), cfr. p. 170.

el cálculo como lo incalculable". Mantener la razón es un esfuerzo aporético empeñado en la "transacción imposible" entre el cálculo y lo incalculable, sin que haya "ninguna regla previa" y "sin garantía absoluta"⁹⁵. No podemos saber con antelación qué hay que hacer.

Practicar la hospitalidad es una tarea arriesgada que debe "inventar, cada vez, en cada situación, su ley". La hospitalidad "razonable" resulta de "la apuesta razonada y argumentada de esta transacción entre las dos exigencias aparentemente inconciliables de la razón". Para ello hace falta una "invención poética". O una "traducción poética" capaz de hacer concordar dos idiomas distintos⁹⁶. Es preciso acoger "de manera inventiva"⁹⁷. Pero no es fácil compaginar exigencias incondicionales con propuestas practicables.

7. EL PODER DE LA DIFERENCIA

La problemática de la alteridad encuentra también estímulos en una teoría como la de Luhmann, plenamente comprometida con la diferencia⁹⁸. Se basa en la diferencia y en la relación de diferencias, y exige desplazarse desde una perspectiva antropológica a un enfoque sistémico.

El hombre está situado en el *entorno* (*Umwelt*) de los sistemas sociales, como una diferencia y al otro lado de una diferencia. Hay aquí una forma de extranjería. Esto no significa quitarle relevancia. Si consideramos que "el ser humano es parte del entorno de la sociedad" podemos concebirlo "de manera más compleja y, a la vez, más libre"⁹⁹. Todos –y no sólo el inmigrante– estamos en el entorno.

⁹⁵ Ibidem, p. 180. En *Fuerza de ley*, cit., advierte que "la justicia incalculable ordena calcular" (p. 64). Y no sólo "hay que calcular, negociar la relación entre lo calculable y lo incalculable, negociar sin reglas que no haya que reinventar", sino que además "hay que ir tan lejos como sea posible, más allá del lugar donde nos encontramos y más allá de las zonas identificables de la moral, de la política o del derecho" (p. 65).

⁹⁶ Id., *Canallas*, cit., pp. 181 y 188; Id., *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, trad. de C. de Peretti y P. Vidarte, Trotta, Madrid 2001, p. 56.

⁹⁷ Id. y E. ROUDINESCO, *Y mañana, qué...*, trad. de V. Goldstein, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009, p. 69.

⁹⁸ Con razón ha destacado I. IZUZQUIZA, "Introducción: la urgencia de una nueva lógica", en N. LUHMANN, *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*, trad. de S. López Petit y D. Schmitz, Paidós, Barcelona, 1990, que su método es "el triunfo de la diferencia y de la relación sobre cualquier otra perspectiva estática" (p. 33), y su obra un "compromiso con la diferencia y con la relación", una "guía de relaciones" y "una continuada exigencia de establecer nuevas relaciones" (p. 34).

⁹⁹ N. LUHMANN, *Sistemas sociales*, cit., p. 201.

Para Luhmann “la diferencia es la premisa”. El punto de partida es la diferencia entre sistema y entorno pues “los sistemas se constituyen y se mantienen mediante la creación y la conservación de la diferencia con el entorno, y utilizan sus límites para regular dicha diferencia”. También los seres humanos son sistemas y están constituidos por la diferencia entre sistema y entorno. En sí mismos son *diferencia*. Son seres autónomos en un contexto propio. Son la unidad de la diferencia que les constituye. Todos los sistemas son diferentes y se relacionan con un entorno que no comparten, pues “para cada sistema el entorno es distinto”¹⁰⁰.

Ego y *alter* no son identidades sino diferencias. Por eso su relación no se plantea como *intersubjetividad*¹⁰¹. Lo social no es “relación entre individuos”, de puntos que se conectan o de intersección parcial de elementos, sino relación de diferencias¹⁰². Exige un *pensamiento diferencial*.

Entre *ego* y *alter* se establece una “relación intersistémica”, es decir entre sistemas que “permanecen como entorno el uno para el otro”, incluso “entre sistemas que pertenecen recíprocamente uno al entorno del otro”¹⁰³. No se pueden fusionar, no pueden coincidir. Perderían la diferencia que les constituye.

Los sistemas están “orientados a sus propios entornos”. Y ninguno puede “disponer” de las relaciones de los otros con su entorno, a no ser que pretenda destruirlos. Experimentan su relación con el entorno como un “entramado desconcertante”, como un encuentro de *diferencias en la diferencia*¹⁰⁴.

La diferencia entre sistema y entorno es una “diferencia de complejidad”. El sistema efectúa una “reducción de complejidad”, que no consiste en pasar de lo complejo a lo simple sino en establecer grados diferentes de complejidad, en “la reducción de una complejidad por otra”. La complejidad no desaparece sino que se transforma y se reconstruye. Frente a la comple-

¹⁰⁰ Ibidem, pp. 40 y 41.

¹⁰¹ Intersubjetividad es un concepto insuficiente, una “fórmula de compromiso”, una “noción paradójica” en la que “el ‘inter’ contradice al ‘sujeto’”, Id., “Intersubjetividad o comunicación: dos diferentes puntos de partida para la construcción de una teoría sociológica”, en Id., *Complejidad y modernidad: De la unidad a la diferencia*, trad. de J. Beriain y J. M. García Blanco, Trotta, Madrid, pp. 31 y 32. En *Sistemas sociales*, cit., precisa que “la idea, muy atractiva para los sociólogos, de una constitución intersubjetiva no ayuda mucho: es demasiado evidente y, desde el punto de vista teórico, no suficientemente productiva” (p. 197).

¹⁰² Id., *Sistemas sociales*, cit., p. 116.

¹⁰³ Ibidem, pp. 202 y 201.

¹⁰⁴ Ibidem, p. 41.

alidad inaprehensible se pasa a una “*complejidad estructurada*”. Pero “sólo la complejidad puede reducir complejidad”¹⁰⁵.

Complejidad es un concepto “*pluridimensional*”, en sí mismo complejo. Implica incertidumbre, riesgo, indeterminación, contingencia. Es ruido y desorden. También falta de transparencia: “los sistemas no pueden comprender su propia complejidad (y menos aún la de su entorno), pero sí la pueden problematizar”¹⁰⁶.

La complejidad aporta un exceso de posibilidades. Para darle sentido hay que manejar “la diferencia entre actualidad y posibilidad”, que es siempre inestable. El sentido está “*inquieto*” y se transforma actualizando *otras* posibilidades. Siempre hay un excedente de complejidad, que es un “*excedente de posibilidades*”¹⁰⁷.

Ego y *alter* son “*complejidad actuante*”¹⁰⁸. Son sistemas complejos que reducen complejidad, complejidades distintas que al entrar en contacto producen una complejidad nueva. Es posible que pongan a disposición del otro su propia complejidad¹⁰⁹. ¿Cómo pueden unos sistemas tratar la complejidad de otros para construir la suya propia, cómo se puede producir una integración recíproca de complejidades?

Para tratar con complejidad hace falta capacidad de “*selección*”. La *selectividad* de los sistemas y de sus elementos es una cuestión decisiva. Hay selecciones que abren vías prometedoras, que son el presupuesto para nuevas selecciones. La complejidad aparece como un “*horizonte de selección*”. Tiene “*carácter de horizonte*” pues es un fondo de posibilidades que permanece abierto, y “el entorno está demarcado por horizontes abiertos”¹¹⁰.

¹⁰⁵ Ibidem, pp. 50 y 49.

¹⁰⁶ Ibidem, pp. 49 y 50.

¹⁰⁷ Ibidem, p. 82. No sólo hay que ver al inmigrante como riesgo: hay que descubrirlo como posibilidad.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 216.

¹⁰⁹ Cfr. ibidem, pp. 201 y ss.

¹¹⁰ Ibidem, pp. 48, 50, 216 y 41. J. DERRIDA, “*Violencia y metafísica*”, cit., ha recordado a propósito de la noción fenomenológica de horizonte los rasgos de “*inadecuación*” y de “*desbordamiento*” en relación con todo lo finito (p. 161). Los “*horizontes infinitos de la experiencia*” nunca se pueden reducir a “*objetos disponibles*”. Por eso “la importancia del concepto de horizonte es precisamente la de no poder ser *objeto* de ninguna constitución, y la de abrir al infinito el trabajo de la objetivación”, en tanto que “*abertura in-definida*” (p. 162).

De este modo *ego* y *alter* se transforman en *horizontes*¹¹¹. Pues “hay que hablar del *ego* y del *alter* desde la perspectiva de un potencial abierto de determinación de sentido que le es dado en forma de horizonte a quien lo vive en él mismo o en los demás”. Su encuentro abre un doble horizonte de “posibilidades indefinidamente abiertas”¹¹².

Cada uno llega con su propio *mundo*, con su propia infinitud “inaprehensible”, rodeado de un “*mundo acéntrico*” que se desplaza con él. Todo lo que piensa, todo lo que hace y espera, tiene su propio “horizonte de mundo”. Siempre hay, tanto por lo que respecta a *ego* como a *alter*, una “referencia al mundo” que es “inmanente” a toda experiencia de sentido¹¹³. Y son siempre mundos distintos¹¹⁴.

El horizonte no es un entorno de posibilidades indefinidas, una atmósfera difusa, sino un concreto “mundo de la vida”. Incorpora los perfiles de “lo momentáneamente indudable, lo previamente obvio, la convicción profunda aproblemática”. Es un paisaje de fondo que enmarca y respalda. Presupone una “autosuficiencia plena de sentido” que proporciona una especie de “metaseguridad”¹¹⁵. Pero, precisamente por su carácter de horizonte, está abierto a otras posibilidades.

Con todo, no se puede vivir en el horizonte: hay que determinar. El horizonte se aleja cada vez que intentamos aproximarnos a él. Es una metáfora de lo ilimitado, pero hay que delimitar. El concepto de *límite* es decisivo. Los límites son diferencias que están en función de relaciones. Si no hay límites no hay sistemas.

Pero se trata siempre de “límites rebasables”¹¹⁶. El horizonte carece de límites: cambia cuando nos movemos y no lo podemos atravesar. Sin embargo los límites se pueden franquear. En el horizonte no hay capacidad de reflexión ni de acción. Para hacer algo hay que tener puntos de referencia. *Ego* y *alter* tienen que dar pasos, señalar, abrir caminos, establecer demarcaciones. Tienen que *delimitarse* para intentar una dinámica aproximativa. Trazan

¹¹¹ Cfr. N. LUHMANN, *Sistemas sociales*, cit., pp. 92 y 95.

¹¹² Ibidem, p. 115.

¹¹³ Ibidem, pp. 198, 86 y 87.

¹¹⁴ No se pueden fusionar los horizontes, como pretende H. – G. GADAMER, *Verdad y método*, cit., cuando caracteriza la comprensión como un proceso de “fusión de horizontes”. Aun así mantiene la “tensión” entre horizontes distintos, pues no se llega a un “horizonte único”, en una “asimilación ingenua” (p. 377).

¹¹⁵ N. LUHMANN, *Sistemas sociales*, cit., p. 86.

¹¹⁶ Ibidem, p. 41.

límites para provocar referencias recíprocas, que quizá acaben convirtiéndose en dinámicas envolventes, generando autorreferencias.

Los límites están en función de relaciones y posibilidades operativas. No son sólo separadores que delimitan: “Los límites no se pueden pensar sin un ‘fuera’; suponen, por consiguiente, la realidad de un más allá y la posibilidad de franquearlos”¹¹⁷. Son reguladores que “pueden abrirse o cerrarse”, como válvulas que controlan flujos. No son aislantes sino puntos de contacto, membranas, intercambiadores que relacionan interdependencias y regulan relaciones entre sistemas que están “indeterminados entre sí”. Manejan una “relacionabilidad selectiva” que filtra complejidad. Y no se trata de barreras impuestas sino de “límites autogenerados”¹¹⁸.

Todo puede ser de otra manera por cada uno de los lados. *Ego* y *alter* tienen que definirse recíprocamente en una situación de *doble contingencia*. La alteridad no se manifiesta sólo porque *ego* tiene que contar con *alter*, sino también porque no hay nada predeterminado y todo podría ser de *otra* manera. En la contingencia lo dado se sitúa “a la luz de un posible estado diferente”, en un “horizonte de cambios posibles”, de “mundos posibles”, de diferencias¹¹⁹.

En todo caso habrá que pasar de una *contingencia indeterminada* a una *contingencia determinada*, estructurada de algún modo. *Ego* se lanza, proyecta su diferencia, se expone y observa si ocurre o no lo que esperaba. Se pone en marcha un juego de expectativas encabalgadas: “*Ego* debe poder esperar lo que *alter* espera de él, para poder ajustar su propia expectativa y su conducta a las expectativas del otro”¹²⁰.

Si no se bloquea al otro la interacción puede acabar generando una “contingencia articulada” que logra dirigirse a sí misma. La interacción “debe ser capaz de producir su carácter de acontecimiento autónomo, temporalizarse

¹¹⁷ Cfr. *ibidem*, p. 51, aunque cito por la versión de Id., *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*, cit., p. 78 (que recoge el primer capítulo de *Sistemas sociales*).

¹¹⁸ Id., *Sistemas sociales*, cit., pp. 51 y 52. Luhmann se refiere explícitamente a “puestos fronterizos”, es decir a puertas abiertas en el muro de la frontera, a una dinámica de “órganos fronterizos” que están en función de la comunicación (p. 52). El límite no está destinado a excluir sino a regular relaciones. Se pone para ser atravesado. Es también un dispositivo que regula la sensibilidad del sistema. Avanzamos así de un pensamiento de la divergencia (uno *frente* otro) hacia un pensamiento de la polaridad (uno *con* otro, en referencia recíproca y en tensión productiva). Habrá que ver en cada caso cuánta alteridad es capaz de incorporar y procesar un sistema. Sin duda mucha más de la que suponemos desde nuestro miedo al otro.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 116.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 277.

a sí misma, sorprenderse a sí misma". Es preciso *exponerse al otro* para liberar una "capacidad interaccional" que pueda regularse a sí misma¹²¹. Si este proceso tiene éxito estamos ante un *sistema emergente*. Surgirá una realidad nueva, un nivel nuevo de complejidad que irá adquiriendo dinamismo propio. No es la suma de las complejidades de *ego* y *alter*. Ninguno de ellos se convierte en componente del sistema. Ambos interactúan a través de un sistema *diferenciado* en el que nunca se integran. Permanecen en el entorno.

El surgimiento de los sistemas se basa en el principio *order from noise* de Foerster: "los sistemas sociales surgen de los ruidos producidos por los sistemas psíquicos en su intento por comunicarse"¹²². El problema común sirve de *estímulo*, ejerce *presión* para introducir diferencias y poder hacer algo *diferente*¹²³. Se trata de un "problema que se vuelve productivo", que produce un "efecto autocatalizador"¹²⁴. No es una dinámica programada, ni impuesta desde fuera, sino un proceso de "autogénesis" a partir del problema¹²⁵.

Para ello se requiere una "*constitución múltiple*". Hace falta que haya, al menos, "dos complejos de perspectivas divergentes" en interacción, que se limiten a sí mismas y lo hagan recíprocamente¹²⁶. No funciona si se rechaza la relación, si se interrumpe o se deja a la deriva. Pero no es preciso que haya sintonía ni consenso como punto de partida. Basta con iniciar una dinámica capaz de integrar la complejidad del otro y su libertad de decisión. La complejidad se irá decantando en pasos que, aunque tengan un significado distinto para cada uno de los participantes, impulsan una dinámica convergente.

¿Cómo es posible una selectividad coordinada en circunstancias tan inciertas? El "teorema de la improbabilidad" expresa que precisamente allí

¹²¹ Ibidem, pp. 376 y 378.

¹²² Ibidem, p. 203. Cfr. también sobre autoorganización E. MORIN, *Sociología*, trad. J. Tortella, Madrid, 1995, pp. 88 y ss. Las perturbaciones son fuente de organización: "el desorden supone un dispositivo autogenerativo" (p. 101).

¹²³ Cfr. N. LUHMANN, *Sistemas sociales*, cit., p. 97. Nos encontramos por tanto con un *pensamiento problemático*, con una especie de *tópica* en la que "el problema actúa siempre como guía" (T. VIEHWEG, *Tópica y jurisprudencia*, trad. de L. Díez-Picazo, Taurus, Madrid, 1986, p. 54). Desde el problema, desde la aporía, se buscan lugares para salir. Pero cuando no hay un repertorio de tópicos prefabricados hay que inventar el *lugar común*.

¹²⁴ N. LUHMANN, *Sistemas sociales*, cit., p. 128. Plantea que "los problemas son catalizadores realmente efectivos de la vida social". Recupera así "la idea básica procesada por la dialéctica (quizás un poco prematuramente)" (p. 129).

¹²⁵ Ibidem, p. 133.

¹²⁶ Ibidem, p. 59.

donde hay un problema se puede generar un sistema que “transforma lo improbable en probable”. En vez de un aumento de entropía se inicia “un proceso estrictamente autopoietico, que produce por sí mismo aquello que lo hace posible”¹²⁷.

En un primer momento es improbable que *ego* y *alter* encuentren puntos de contacto. Pero, al estar referidos el uno al otro en situación de doble contingencia, el ruido mutuo puede provocar un orden incipiente, aunque esté atravesado por conflictos. En un contexto autorreferencial, en el que “A es determinado por B y B por A”, encontraremos que “cualquier casualidad, impulso o error se vuelve productivo”. Se irá generando una “constelación contingente entre *ego* y *alter*”¹²⁸.

Cada *ego* es *alter* de su *alter ego* y lo tiene en cuenta¹²⁹. Cuando cada uno de ellos no sabe lo que hará, ni sabe lo que hará el otro, pero sabe que lo que haga el otro depende de lo que él hace, aparece la posibilidad de orientarse hacia el otro para determinar la propia conducta. A través de esta “duplicación de la improbabilidad” puede surgir un sistema. Pues “los sistemas sociales se generan porque (y sólo porque) *ambos* interlocutores experimentan la *doble* contingencia y porque la indefinibilidad de tal situación ofrece un significado estructurante para *ambos* participantes”¹³⁰.

Se pone en marcha un “círculo autorreferencial” en el que “yo hago lo que tú quieres si tú haces lo que yo quiero”. Este círculo constituye “una nueva unidad que no puede ser reducida a ninguno de los sistemas participantes”. Es el germen de un nuevo sistema que irá creando su propia realidad. Se puede plantear también como una “indefinición autocondicionante” pues “yo no me dejo condicionar por ti, si tú no te dejas condicionar por mí”¹³¹. Esta estructura cerrada es un “núcleo extremadamente inestable, que se desmorona de inmediato si no sucede nada más”. Pero si se evita el bloqueo y se va reaccionando surgirá una dinámica que es distinta de la de cada uno de los participantes por separado.

La situación abierta del inicio irá cristalizando en estructuras y los participantes se encontrarán en el entorno de un sistema emergente. Este nuevo escenario no pertenece a ninguno de ellos ni los engloba: es *otro* ámbito. Y desde su

¹²⁷ Ibidem, pp. 157 y 160.

¹²⁸ Ibidem, p. 124.

¹²⁹ Cfr. ibidem, p. 138.

¹³⁰ Ibidem, pp. 124 y 117.

¹³¹ Ibidem, pp. 124 y 125.

diferencia los sitúa de un modo nuevo. Es una construcción de realidad social que acaba redefiniendo a los individuos que intervienen. Tendrán que entenderse con una realidad que han fabricado, que tiene su propia consistencia y su propia lógica. Y *ego* podrá actuar sin saber de antemano lo que hará *alter*¹³².

Partimos de “la incomprensibilidad del otro”, de un interlocutor que es “inaccesible”, y “se excluye, debido a la complejidad de tales situaciones, que los participantes se comprendan entre sí totalmente”. El conocimiento mutuo no es un requisito sino una “variable” que se actualiza de distinta manera según los momentos y las situaciones¹³³.

Encontramos dos “*black boxes* (cajas negras)” que se relacionan. Entre ellas “no son transparentes ni calculables” y “el intento de calcular al otro tiene que fracasar necesariamente”. Pero al relacionarse pueden absorber incertidumbre y determinarse recíprocamente. Basándose en suposiciones pueden generar un esquema de orden. Aunque apenas se comprendan entre sí “de hecho las cajas negras generan blancura, o por lo menos suficiente transparencia para el trato mutuo, cuando se encuentran”. Pero la transparencia aparece en un nivel nuevo, en el sistema que surge de la interacción, dejando intacta la complejidad no transparente de los que intervienen. Por eso “lo que se comprende en conjunto puede significar algo muy diverso para los participantes”¹³⁴.

Finalmente hay que tener en cuenta que para que este proceso funcione hace falta confianza. Es necesario superar la desconfianza inicial y crear *confianza mutua*. Es confianza en la diferencia y en el poder de la diferencia. Claro está que no es confianza ciega, sino una oferta arriesgada que se pone a prueba, que hay que controlar ante la posibilidad de que sea defraudada o de un abuso de confianza. Se basa en premisas inciertas: no sabemos cómo actuará el otro, ni si será digno de confianza. No hay suficiente información y “la confianza se apoya en la ilusión”¹³⁵. Sin embargo se apuesta por la confianza debido a su poder para absorber incertidumbre. De otro modo apenas se podría desarrollar una dinámica de sistemas. La desconfianza es limitadora y sólo permite formas muy simples de cooperación, mientras que la confianza “es la estrategia con mayor alcance” y “quien la otorga amplía considerablemente su potencial de acción”¹³⁶.

¹³² Cfr. *ibidem*, pp. 135 y 136.

¹³³ *Ibidem*, pp. 116, 120 y 117.

¹³⁴ *Ibidem*, pp. 118 y 121.

¹³⁵ *Id.*, *Confianza*, trad. de A. Flores, Anthropos, Barcelona, 1996, p. 53.

¹³⁶ *Id.*, *Sistemas sociales*, cit., p. 133.

El punto de partida de la confianza es un compromiso unilateral puesto que “implica aceptar los compromisos consigo mismo que comprometen antes de que el otro se haya comprometido ya”. Pero para prosperar necesita reciprocidad. Entonces “la confianza del uno se puede sostener en la confianza del otro”. Poco a poco la confianza adquiere un “carácter *circular* que se presupone a sí mismo y se autoafirma”¹³⁷. La misma confianza genera más confianza y se puede llegar a producir “la confianza en la confianza”, dando por supuesto que “el individuo puede confiar en su propia confianza”¹³⁸. La confianza llega a presuponerse, se convierte incluso en ficción, al margen de que haya realmente razones para confiar, lo cual es muy arriesgado. Por eso no puede ser una confianza irresponsable.

La teoría de sistemas expresa el poder creador de las diferencias en interacción y enseña sobre el manejo inteligente de los límites. Muestra la capacidad que tienen los problemas de suscitar dinámicas creativas. La complejidad, la contingencia y la incertidumbre es la ocasión para evoluciones improbables y sorprendentes. Invita a un permanente descubrimiento de posibilidades.

Al final de este recorrido el inmigrante, visto desde una teoría de la autoorganización, aparece como un factor de innovación social. Habrá que ver hasta qué punto nuestra sociedad es capaz de aprovechar esta oportunidad para generar realidades emergentes.

JESÚS IGNACIO MARTÍNEZ GARCÍA
Universidad de Cantabria
Facultad de Derecho
Avda. de los Castros, s/n
39005 Santander
e-mail: martinig@unican.es

¹³⁷ Ibidem, p. 134.

¹³⁸ Id., *Confianza*, cit., pp. 113 y 120.